This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

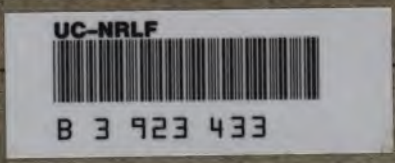
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B
187
K6M8



DIE KEIME

DER

ERKENNTNISSTHEORIE

IN DER

VORSOPHISTISCHEN PERIODE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

VON

Dr BERNHARD MÜNZ.

REES LIBRARY
UNIVERSITY
CALIFORNIA

WIEN, 1880.
VERLAG VON CARL KONEGEN
(FRANZ LEO & COMP., HEINRICHSHOF.)

10

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received AUG 20 1894, 189 .
Accessions No. 56029. Class No. .....

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received AUG 20 1894, 189 .
Accessions No. 56029. Class No. .....

DIE KEIME

DER

ERKENNTNISSTHEORIE

IN DER

VORSOPHISTISCHEN PERIODE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

VON

Dr. BERNHARD MÜNZ.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

WIEN, 1880.

VERLAG VON CARL KONEGEN.

E187
K6M8

56029

SEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER

HERRN PROFESSOR

Dr. FRANZ BRENTANO

EHRFURCHTSVOLL GEWIDMET.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Die Erkenntnisstheorie beschäftigt sich mit der Frage nach dem Ursprunge der Erkenntniss. Wie die Sensationstheorie dem Ursprunge der Wahrnehmung, so spürt sie den normativen Gesetzen nach, auf deren Befolgung die Realisirung der Idee der Wahrheit beruht. Die Erkenntnisstheorie geht jedoch nicht in der Logik auf; sie legt sich noch die Frage vor, ob und in welchem Masse der menschliche Geist den Anforderungen, welche die genannte Wissenschaft an uns stellt, zu entsprechen im Stande ist. Diese Frage ist der Natur der Sache nach mit der Logik untrennbar verbunden, sie bildet die nothwendige Ergänzung und Vollendung derselben. Denn, wenn es sich bei dieser Wissenschaft um Feststellung der Bedingungen handelt, bei deren Erfüllung wir eine geistige Leistung des Menschen für würdig des Namens Wissen halten sollen, so ist klar, dass sogleich auch in Betracht kommen muss, ob wir ihm dabei nicht gar ein Ziel stecken, welches seine Kräfte völlig übersteigt, ein Ziel, dessen Erstrebung widersinnig wäre, weil es dem Menschen geradezu an dem Vermögen fehlte, sich ihm auch nur auf die kleinste Strecke anzunähern. Wie, wenn dasjenige, was uns als Wissen vorschwebt, ein blosses Phantom, vielleicht sogar ein Unding wäre, weil

es den Widerspruch in sich enthielte, an uns Forderungen zu stellen, welchen unser Geist ganz und gar nicht gewachsen ist?

Es begreift sich im Hinblicke auf die Natur der selbstbewussten, auf ihre Kräfte nur allzusehr pochenden Jugend ganz gut, dass das Bedürfniss nach einer Kritik des Denkvermögens sich erst in der durch Sokrates inaugurirten Periode der griechischen Philosophie geltend machte. Allein auch die Logik liegt den vorsokratischen Denkern noch gänzlich fern, so nahe es auch liegen würde, dass Männer, welche das Object des Erkennens von dem nur sinnenfälligen Gegenstande unterschieden, die Untersuchung über das Wesen des Wissens in Angriff nahmen, um bei der Reflexion nicht zu straucheln, um eine Richtschnur zu haben, die sie den rechten Weg nicht verfehlen liesse. Und diese Thatsache ist um so wundersamer, als einige von diesen Denkern die Wahrnehmung nicht als eine gegebene Thatsache hinnahmen, sondern ihrem Ursprunge nachspürten.

Bietet uns die vorsokratische Zeit aber auch keine erkenntnisstheoretischen Forschungen, so birgt sie doch mannigfache Keime und Ansätze zu solchen in sich. Diese nun, soweit sie in der vorsophistischen Philosophie enthalten sind, aus derselben hervorzulangen, ist der leitende Gedanke dieser Studie.

Wir können in der Aufeinanderfolge der vorsophistischen Philosophen zwei Gruppen unterscheiden, die Gruppe derer, welche den Sinneswahrnehmungen noch Heeresfolge leisten, und eine solche, welche mit ihnen schon gänzlich gebrochen hat.

I. Gruppe.

Der ersten Gruppe gehören die Philosophen bis auf Heraklit an, obwohl sie allesammt, den Wahrnehmungen zum Trotze, der Mannigfaltigkeit der Dinge eine einheitliche Substanz immanent sein lassen.

Der erste aus dieser Gruppe, der uns von unserem Standpunkte aus Interesse einzuflössen geeignet ist, ist Xenophanes. Er zeichnet sich vor seinen Vorgängern und vielen seiner Nachfolger durch eine genaue Kenntniss des inneren Werthes seiner Lehre aus. Er lässt sich nicht durch die Würde und Grossartigkeit des Inhaltes derselben, auch nicht durch das Bewusstsein, dass in ihr die Schwierigkeiten umgangen sind, welche den Theorieen der früheren Philosophen anhaften, einschläfern; diese Einflüsterungen vermögen nicht den Gedanken aus seinem Geiste zu bannen, dass er über keine Gewähr, kein Kriterium seines Denkens disponire:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδώς, ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.[1])

Diese Skepsis, so wenig sie auch eine sorgfältig ausgearbeitete skeptische Theorie ist, da sie nicht aus einer Untersuchung des Erkenntnissvermögens hervorgegangen, — wie konnte denn auch solches nach dem, was wir in der Einleitung gesagt haben, schon jetzt möglich sein? —, ist eine grosse, gewaltige That, weil sie mit der Zeit zu

[1]) Sext. Emp. adv. Math. VII. 49 und 110, VIII. 326.

der Inangriffnahme der Logik führen musste. Mit des Xenophanes Unterscheidung des Wissens und Meinens hat die Philosophie gewissermassen erst angefangen Wissenschaft zu sein; denn vor ihm war sie nur Meinung, welche sich noch nicht vom Wissen unterschied. Zeller (Phil. d. Gr. I. 504) und Ueberweg (Gesch. d. Phil. I. 62) finden, — als ob der selbstbewusste und dogmatische Ton, in dem Xenophanes seine Lehre vorgetragen, nicht durch diese Skepsis paralysirt würde —, dass diese Skepsis mit des Xenophanes sonst so zuversichtlichem Dogmatismus im Widerspruche stehe. Ersterer betrachtet sie daher als eine Emanation der Bescheidenheit unseres Philosophen, einer Bescheidenheit, welche immerhin aus einer skeptischen Stimmung entsprungen sein mag. Ueberweg hinwiederum vermuthet, sie möge einer früheren Periode seines Lebens angehören, wo ihm die Einheitslehre noch nicht feststand. Allein wird denn das von Xenophanes für seine Skepsis vorgebrachte Motiv durch die Einheitslehre aufgehoben, hat es auf die Einheitslehre keine Anwendung? Und was sollte Xenophanes unter dem, was er über das All gelehrt, verstanden haben, wenn nicht die Einheitslehre? Etwa den sie vorbereitenden, die Brücke zu ihr bildenden Gedanken, dass die materielle Ursubstanz, wie immer sie auch beschaffen sei, nicht die Gesammtheit der Dinge ihrem Wesen nach in sich begreifen könne? Denn dies und nichts anderes war es, das in seinem Geiste vor der Einheitslehre feststand, nachdem nichts von einem Wechsel seiner kosmologischen Anschauung verlautet. Zudem wird durch Ueberweg's Vermuthung der vermeintliche Widerspruch rücksichtlich der theologischen Sätze nicht gelöst. Sollte etwa auch der Zweifel an dem, was er über die Götter gelehrt, einer Zeit angehört haben, in

welcher die uns jetzt in seinem Lehrgedichte vorliegenden theologischen Sätze seinem Geiste noch nicht gegenwärtig waren?

Die Pythagoreer.

Bei den Pythagoreern finden sich die ersten, allerdings noch sehr primitiven Versuche einer Definition. Sie erklärten nämlich diejenige Zahl für das Wesen eines Dinges, in welcher sie gerade die erste Trägerin der Eigenschaft erblickten, durch welche sich ihnen nach oberflächlichem Suchen das Ding besonders auszeichnete.[1]) So definirten sie die Gerechtigkeit, sofern sie der Ausdruck für das ἀντιπεπονθός, für die Vergeltung ist, als ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος, als die Quadratzahl, und bestimmten sie weiter durch die Vier als die erste gerade Quadratzahl oder die Neun als die erste ungerade Quadratzahl.[2]) Die Siebenzahl sollte die entscheidende Zeit sein, weil nach alter Meinung die Stufenjahre durch sie bestimmt sind.[3]) Die Fünfzahl, als

---

[1]) Arist. Met. I. 5, 987a 20: καὶ περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον.

[2]) Arist. Eth. N. V. 8, M. Mor. I. 34, 1194 a 28, Alexander zur Met. I. 5, 985 b 26: τίνα δὲ τὰ ὁμοιώματα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἔλεγον εἶναι πρὸς τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα, ἐδήλωσε. τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην . . τούτων δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον (so auch Jambl. Theol. Arithm. p. 24, nur aus einem verwickelteren Grunde), . . οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος (so Bonitz statt des στερεός der Handschriften) ἀπὸ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ' αὑτὸν γενομένου.

[3]) Alexander a. a. O. καιρὸν δὲ πάλιν ἔλεγον τὸν ἑπτά· δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως

die Verbindung der ersten männlichen mit der ersten weiblichen Zahl, heisst die Ehe,[1]) die Einheit Vernunft, weil sie unveränderlich, die Zweiheit Meinung, weil sie veränderlich und unbestimmt ist.[2])

Aristoteles geisselt dieses Verfahren der Pythagoreer in wunderbarer Weise. In Gemässheit dieses Verfahrens, welches, indem es die einem Gegenstande oder Begriffe eigenthümliche Eigenschaft mit der Zahl identificirt, welcher sie zunächst immanent ist, das Genus und das Individuum, den Prädicats- und Subjectsbegriff ohne weiteres convertirt, würde, wie er sagt, ein und dasselbe Subject, da es verschiedene Prädicate enthält, durch verschiedene Zahlen constituirt werden, wie denn auch umgekehrt, wenn ein Prädicat verschiedenen Subjecten gemeinsam wäre, dieselbe Zahl verschiedene Bedeutungen erhalten würde. Die Pythagoreer sind denn auch wirklich, fügt er hinzu, diesen Consequenzen nicht

---

κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου. καὶ γὰρ τίκτεται ἑπταμηνιαῖα, καὶ ὀδοντοφυεῖ τοσούτων ἐτῶν, καὶ ἡβάσκει περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, καὶ γενειᾷ περὶ τὴν τρίτην· καὶ τὸν ἥλιον δὲ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καρπῶν, φησὶ, δοκεῖ, ἐνταῦθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ' ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν, ὃν καιρὸν λέγουσιν . . . ἐπεὶ δὲ οὔτε γεννᾷ τινα τῶν ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν ὁ ἑπτὰ οὔτε γεννᾶται ὑπό τινος αὐτῶν, διὰ τοῦτο καὶ Ἀθηνᾶν ἔλεγον αὐτόν, womit zu vgl. Jambl. Theol. Arithm. p. 42, 54 u. a.

[1]) Alexander a. a. O. γάμον δὲ ἔλεγον τὸν πέντε, ὅτι ὁ μὲν γάμος σύνοδος ἄῤῥενός ἐστι καὶ θήλεος, ἔτι δὲ κατ' αὐτοὺς ἄῤῥεν μὲν τὸ περιττὸν θῆλυ δὲ τὸ ἄρτιον, πρῶτος δὲ οὗτος ἐξ ἀρτίου τοῦ δύο πρώτου καὶ πρώτου τοῦ τρία περιττοῦ τὴν γένεσιν ἔχει.

[2]) Alexander a. a. O. νοῦν δὲ καὶ οὐσίαν ἔλεγον τὸ ἕν· τὴν γὰρ ψυχὴν ὡς τὸν νοῦν εἶπε. διὰ τὸ μόνιμον δὲ καὶ τὸ ὅμοιον πάντη καὶ τὸ ἀρχικὸν τὸν νοῦν μονάδα τε καὶ ἕν ἔλεγον, (ebenso Jambl. Theol. Arithm. p. 8, wo noch vieles anderes; Philolaos jedoch wies der Vernunft die Siebenzahl zu), ἀλλὰ καὶ οὐσίαν, ὅτι πρῶτον ἡ οὐσία. δόξαν δὲ τὰ δύο διὰ τὸ ἐπ' ἄμφω μεταβλητὴν εἶναι.

entgangen.[1]) Welch' grosse Confusion denn in der That in der Begriffsbestimmung der Pythagoreer waltete, zeigen die uns bei Späteren begegnenden Angaben, rücksichtlich welcher es allerdings dahin steht, wie viel in ihnen Altpythagoreisches enthalten ist, die Angaben, dass die Gerechtigkeit auch als Fünfzahl[2]) oder als Dreizahl,[3]) die Gesundheit, von Philolaos bei Jamblichos (Theol. Arithm. p. 56) der Sieben zugewiesen, auch als Sechs,[4]) die Ehe nicht bloss als Fünf- und Sechs-, sondern auch als Dreizahl,[5]) das Licht, welches Philolaos

---

[1]) Arist. Met. I. 5, 987 a 22 ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον, ὥσπερ εἴ τις οἴοιτο ταὐτὸν εἶναι διπλάσιον καὶ τὴν δυάδα, διότι πρῶτον ὑπάρχει τοῖς δυσὶ τὸ διπλάσιον. ἀλλ' οὐ ταὐτὸν ἴσως ἐστὶ τὸ εἶναι διπλασίῳ καὶ δυάδι. εἰ δὲ μή, πολλὰ τὸ ἓν ἔσται, ὃ κἀκείνοις συνέβαινεν, womit zu vgl. Met. XIV. 6, 1093 a 1 εἰ δ' ἀνάγκη πάντα ἀριθμοῦ κοινωνεῖν, ἀνάγκη πολλὰ συμβαίνειν τὰ αὐτά, καὶ ἀριθμὸν τὸν αὐτὸν τῷδε καὶ ἄλλῳ. . . . . οἷον ἔστι τις τῶν τοῦ ἡλίου φορῶν ἀριθμός, καὶ πάλιν τῶν τῆς σελήνης, καὶ τῶν ζῴων γε ἑκάστου τοῦ βίου καὶ ἡλικίας . . . . . ἀλλ' ἀνάγκη ἐν τούτοις στρέφεσθαι, εἰ ἀριθμοῦ πάντα ἐκοινώνει, ἐνεδέχετό τε τὰ διαφέροντα ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν πίπτειν. ὥστ' εἴ τισιν ὁ αὐτὸς ἀριθμὸς συμβεβήκει, ταὐτὰ ἂν ἦν ἀλλήλοις ἐκεῖνα τὸ αὐτὸ εἶδος ἀριθμοῦ ἔχοντα, οἷον ἥλιος καὶ σελήνη τὰ αὐτά.

Geradezu unbegreiflich ist es, wenn Kirchmann zu der erst citirten Stelle bemerkt: 'Dunkel ist der Einwand des Aristoteles, dass dies falsch sei, weil 'sonst die Eins das Viele sein würde'. Unter den verschiedenen Auslegungen scheint die noch die beste, wonach Aristoteles meint, so wie die Pythagoreer alle geraden Zahlen zu den doppelten machen, so könne man auch alle ungeraden Zahlen zur Eins, als der Quelle des Ungeraden machen; damit wären alle ungeraden Zahlen, d. h. das Viele, nur eine Eins'.

[2]) Jambl. Theol. Arithm. p. 30, 33, Philop. Phys. K. 11, Asklep. Schol. in Aristot. p. 541 a 5, ebd. b 18.

[3]) Plut. Is. c. 75.

[4]) Jambl. a. a. O. p. 38.

[5]) Jambl. a. a. O. p. 18, 34.

durch die Siebenzahl ausdrückte,[1]) als Fünf bezeichnet worden sei.[2])

Die Pythagoreer haben zum ersten Male die Frage aufgeworfen, wodurch sich unserer Seele — denn sie haben den Geist von der Seele nicht geschieden[3]) — die Möglichkeit eröffne, die φύσις wahrzunehmen und zu erkennen. Und sie fanden den Grund hievon in dem Bande der Homogeneïtät, welches Subject und Object umschlingt; er liegt ihnen darin, dass die Zahl die φύσις der Seele harmonisch fügt, so dass sie ihr nicht fremdartig und unbekannt, sondern, um mit Philolaos zu sprechen, erkennbar und vertraut ist.[4]) Die Pythagoreer haben hier-

---

[1]) Jambl. a. a. O. p. 60.

[2]) Jambl. a. a. O. p. 28.

[3]) Wohl scheint diese unsere Behauptung durch Jamblichos Theol. Arithm. 22: τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχὰν, καρδία δὲ τὰν ζῴω, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων, πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν und durch die Angabe des Theo Smyrn. (c. 38, p. 152), dass der Geist als Monas, die Seele als Dyas, die Vorstellung (δόξα) als Trias, der Leib oder die Sinnesempfindung als Tetras bezeichnet worden ist, desavouirt zu werden. Diese Angaben können jedoch nur für die späteren oder Neu-Pythagoreer Geltung haben, denn es steht ihnen eine bedeutend zuverlässigere, die des Aristoteles gegenüber, welcher uns Met. I. 5, 985 b 29 berichtet, dass die Pythagoreer das Wesen der ψυχή und des νοῦς durch eine und dieselbe Zahl constituirt werden liessen: ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς.

[4]) Fr. 18 (Böckh 'Philolaus des Pythagoreers Leben nebst den Bruchstücken seines Werkes' 139 ff.) bei Stob. Ekl. I. 8: νῦν δὲ οὗτος (ὁ ἀριθμὸς) καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, womit zu vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII. 92: οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μέν φασιν (sc.

mit den Satz in die Philosophie eingeführt, dass ein Jedes durch das ihm Verwandte empfunden und erkannt wird, und diesen Satz sehen wir fortan eine für den Charakter der späteren Theorieen entscheidende Rolle spielen. Von ihm gehen fortan die Philosophen bei der Erklärung des Wahrnehmens und Erkennens aus, entweder, indem sie ihn für giltig hinnehmen, oder bekämpfen. Die Anwendung, welche die Pythagoreer von der γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ gemacht haben, war jedoch damit nicht erschöpft, dass sie von dem Wesen der Dinge auf das Wesen der Seele schlossen, respective den bereits aus der Begriffsbestimmung gewonnenen Gedanken, die Seele sei eine Zahl, urgirten; sie haben, wie dies aus einigen Aussprüchen des Philolaos hervorgeht,[1]) von ihr eine weit umfassen-

---

κριτήριον εἶναι), οὐ κοινῶς δὲ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος. θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.

Nicht zutreffend ist es, wenn Peipers in seiner 'Erkenntnisstheorie Plato's' p. 675 darin, dass Philolaos in der letztcitirten Stelle den durch Mathematik geschulten Verstand als die eigentliche erkennende Fähigkeit des Menschen betrachtet, den Gedanken involvirt findet, dass 'er erst hiedurch in Einklang tritt mit den im All waltenden mathematischen Verhältnissen, womit freilich nicht wohl vereinbar war, dass die Seele an sich schon eine Harmonie sein sollte, wie er doch lehrte'. Die bei Sextus sich findende Angabe besagt nichts anderes, als dass die Seele sich darum, dass ihr in Gemässheit ihrer Wesensgleichheit mit der φύσις die Pforte zu der Erkenntniss offen steht, noch nicht ohne weiteres in den Besitz der Erkenntniss zu setzen vermag, diese erst durch die mathematische Schulung ermöglicht ist.

[1]) Fr. 2 (Böckh 58) bei Stob. Ekl. I. 456: καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ ὁτιῶν οἷόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω, und Fr. 18 (Böckh 139 ff.) bei Stob. Ekl. I. 8: θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν, ἅτις ἐντὶ ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω

dere Anwendung gemacht; sie sind unter anderen Gründen auch mittelst dieser erkenntnisstheoretischen Lehre, sofern in Gemässheit derselben der Grund der Erkennbarkeit auch Grund der Wirklichkeit ist, von der Gewissheit des mathematischen Verstandes, von der wunderbaren, exacten Natur der Zahlen, denen allein die Lüge fremd und feindlich, die Wahrheit hingegen befreundet und verwandt ist, zu ihrem ontologischen Grundsatze, dass die Zahlen oder deren Principe das Princip oder Sein von Allem sind, gelangt, respective durch dieselbe in ihrer Ontologie bestärkt worden.[1]) Ribbing ('Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre' I. 22) sträubt sich allerdings dagegen, 'da dies eben nicht nur der rein objectiven Richtung der alten Philosophen widerstreiten würde, sondern noch dazu kommt, dass, wenn die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss den Aus-

---

καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἀγεμὼν . . . . ἄνευ δὲ ταύτας πάντα ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ· νομικὰ γὰρ ἃ φύσις τῶ ἀριθμῶ καὶ ἀγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἃ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσεν ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. Ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν. ψεῦδος δ' οὐθὲν δέχεται ἃ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία. οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντι· τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω (-άτω) καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί.

[1]) Brandis (Handbuch der griechisch-römischen Philosophie, I. 420 ff., 445 ff.) und E. Reinhold (Gesch. d. Phil. I. 144) sehen in ihr allerdings den eigentlichen Anlass zu dem Pythagoreismus; wie hätte Aristoteles jedoch das eigentliche und bestimmende Motiv der Zahlenlehre verschweigen können?

gangspunkt des Pythagoreismus wirklich ausgemacht hätte, dies dem Systeme einen dialektischen Charakter hätte geben müssen, wie wir einen solchen doch erst bei den nach-sokratischen Philosophen finden', und hält es darum für unwahrscheinlich, dass 'die ganze genannte Argumentation den Pythagoreern wirklich angehört'. Allein bilden nicht die Identität des Denkens und des Seins und die aus ihr gewonnenen logischen Fundamentalsätze der Identität und des Widerspruches den Ausgangspunkt der parmenideischen Metaphysik?

II. Gruppe.

Heraklit.

Heraklit hat zum ersten Male die Zuverlässigkeit der Sinne, welche den bisher besprochenen Philosophen über jeden Zweifel erhaben war, in Abrede gestellt. Es ist ihm jedoch hiefür nicht die Einheit der Substanz massgebend gewesen, der zwischen dieser und der Hingabe an die Wahrnehmungen waltende Widerspruch blieb ihm in gleicher Weise wie seinen Vorgängern verborgen; er gelangte vielmehr dahin durch eine genaue und eingehende Beobachtung der Erscheinungen, welche ihn lehrte, dass die Welt nicht, wie sie uns nach Massgabe der Sinne erscheint, ein Todtes und Starres, sondern im Gegentheile das Lebendigste und Beweglichste ist.[1]) Die blosse Wahr-

[1]) Der stete Wechsel und Wandel in der Natur hat unseren Philosophen jedoch nicht gegen das Sein in derselben blind gemacht; er war sich dessen gar wohl bewusst, dass dem Werden

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

nehmung steht angesichts der Unzuverlässigkeit der Sinne dem Traume noch nahe [1]); wer sich auf sie allein verlässt, dem bleibt die Wahrheit ewig verborgen, er handelt

---

selbst ein Sein immanent ist, dass es nach einer bestimmten Ordnung vor sich geht, einem bestimmten Gesetze folgt. Angesichts dessen kann er jedoch den ihm von Aristoteles (Met. I. 6, 987a 32 ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης) anlässlich der Schilderung der Genesis der platonischen Ideenlehre in den Mund gelegten Ausspruch, dass die Sinnesdinge kein Object des Wissens abgeben können, unmöglich gethan haben, zumal er hiedurch die Lehre des Kratylos anticipirt haben würde, und es bleibt uns demgemäss nichts anderes zu sagen übrig, als dass Aristoteles an der genannten Stelle unbewusst und unabsichtlich die von Plato aus der herakleitischen Lehre gezogene Folgerung unserem Philosophen als seine ureigenste Ansicht untergeschoben hat. Oder wäre es etwa möglich, dass Aristoteles an der citirten Stelle nicht den Heraklit selbst, sondern den Kratylos und die späteren Herakliteer im Auge habe? Unmöglich, denn, wenn wir uns auch darüber, dass unter den 'Ἡρακλειτείοις δόξαις' nur solche δόξαι verstanden werden können, welche dem Heraklit selber angehören, von ihm selber herrühren, mit der Bemerkung hinweghelfen könnten, dass Aristoteles sich in einer etwas freieren Ausdrucksweise dieser Bezeichnung auch für solche Meinungen bedienen mochte, welche erst von des Heraklit Schülern aus seiner Lehre abgeleitet wurden, so konnte er doch unmöglich eine Ansicht nach dem Meister benennen, welche der seinigen widersprach, insofern sie einseitig nur die eine Hälfte seiner Lehre berücksichtigte, über dem steten Flusse der Dinge der göttlichen Weltordnung vergass. Und in der That finden wir denn auch den Aristoteles im IV. Capitel des XIII. Buches der Metaphysik sich gleichsam corrigiren und berichtigen, denn dort heisst es (1078 b 12): συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινας φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.

[1]) Clem. Strom. III. 520: θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος.

und redet doch nur ähnlich wie im Schlafe;[1]) wie beim Zeugenverhöre der Verstand des Richters erst die Aussagen verwerthet, so sind auch die Sinneswahrnehmungen unzuverlässig, so lange es an dem Verstande fehlt, der sie zu verknüpfen weiss.[2]) Gerade die Sinne sind es aber, denen die meisten allein folgen. Daher die tiefe Geringschätzung gegen die Masse der Menschen, wie sie in seinem Werke, welches den Titel περὶ φύσεως führt, so oft und in so herben Worten zum Ausdrucke kommt; daher sein Hass gegen den Unverstand, welcher die Stimme der Gottheit, so deutlich sie auch zu uns spricht, nicht vernimmt,[3]) gegen die Urtheilslosigkeit, die sich von jeder Rede verblüffen lässt,[4]) gegen den Leichtsinn, der mit der Wahrheit sein frevelhaftes Spiel treibt;[5]) daher auch sein Misstrauen gegen die Vielwisserei, die statt eigenen Forschens von anderen lernen will.[6]) Er seinerseits will sich begnügen, mit vieler Arbeit weniges zu finden, wie die Goldgräber,[7]) er will nicht leichthin über das wichtigste urtheilen,[8]) nicht andere

---

[1]) Marc. Ant. IV. 46.

[2]) Sext. Emp. adv. Math. VII. 126: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

[3]) Hippol. Refut. IX. 9: τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει.

[4]) Plut. de aud. c. 7. p. 41: βλὰξ ἄνθρωπος ὑπὸ παντὸς λόγου ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

[5]) Clem. Strom. V. 549 C: δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη ̓καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.

[6]) Diog. L. IX. 1: πουλυμαθηίη νόον οὐ διδάσκει, Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξεν καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφανέα καὶ Ἑκαταῖον.

[7]) Clem. Strom. IV. 476 A, Theod. cur. gr. I. 88, p. 15: χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον.

[8]) Diog. L. IX. 73: μὴ εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.

befragen, sondern sich selbst,[1]) oder vielmehr die Gottheit; denn nur derjenige, welcher dem göttlichen Gesetze, der allgemeinen Vernunft lauscht, findet die Wahrheit. Und trotzdem sollte Heraklit, wie Lucretius de rerum natura I. 690 ff.:

> 'Dicere porro ignem res omnis esse, neque ullam
> rem veram in numero rerum constare nisi ignem,
> quod facit hic idem (Heraclitus), perdelirum esse videtur.
> nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat,
> et labefactat eos, unde omnia credita pendent,
> unde hic cognitus est ipsi quem nominat ignem;
> credit enim sensus ignem cognoscere vere,
> cetera non credit, quae nilo clara minus sunt'

ihm vorwirft, sein Princip der Dinge aus der Wahrnehmung geschöpft haben? Unmöglich. Es stehen uns denn auch wirklich mehrere Zeugnisse zur Disposition, welche ausdrücklich besagen, dass Heraklit aus dem Grunde das Feuer als Princip der Dinge gesetzt, weil ihm dieses ruhelose, niemals rastende Element seine Idee des ewigen Werdens, die absolute Lebendigkeit der Natur und den rastlosen Wechsel der Erscheinungen in der anschaulichsten und wirksamsten Weise darzustellen schien.[2]) Die Verse des Lucretius wollen demnach unseren Philosophen nicht

---

[1]) Plut. adv. Col. 20, 2, p. 1118: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Die richtige Erklärung dieser Worte, welche auf die Forderung der Selbsterkenntniss bezogen werden, gibt Diog. L. IX. 5: ἑαυτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ.

[2]) Simplicius in Ar. Phys. fol. 6, a, m: τὸ ζωογόνον καὶ δημιουργικὸν καὶ πεπτικὸν καὶ διὰ πάντων χωροῦν καὶ πάντων ἀλλοιωτικὸν τῆς θερμότητος θεασάμενοι ταύτην ἔσχον τὴν δόξαν, Arist. Meteor. II. 3, 357 b 32: τὸ τῶν ῥεόντων ὑδάτων καὶ τὸ τῆς φλογὸς ῥεῦμα, de vita et m. c. 5, 470 a 3: τὸ δὲ πῦρ ἀεὶ διατελεῖ γινόμενον καὶ ῥέον ὥσπερ ποταμός. Aehnlich Theophr. Fr. 3 (De igne), 3.

aus seinen Worten, sondern aus seinen Resultaten heraus widerlegen, indem es ihm selbstverständlich scheinen mochte, dass das Feuer auf keinem anderen Wege als durch die Sinne erkannt werden könne.

Heraklit soll jedoch unserem Wissen nicht nur insofern eine feste Basis gegeben haben, als er zum ersten Male mit den Wahrnehmungen gänzlich aufgeräumt hat, er soll in gewisser Weise auch der erste Kriticist gewesen sein, zum ersten Male das Denken auf den Boden der Subjectivität versetzt haben. So lässt Zeller (Phil. d. Gr. I. 652, Anm. 1) unseren Philosophen die Subjectivität der Empfindungsqualitäten dem Protagoras vorwegnehmen. Hätten Plato und Aristoteles jedoch in diesem Falle den steten Fluss der Dinge als die Wiege der protagoreischen Subjectivitätstheorie bezeichnen können? Zudem spricht die von Zeller zu seinen Gunsten angeführte Stelle aus Theophrast de sensu,[1]) nach welcher Heraklit in gleicher Weise, wie später Anaxagoras, der von Alkmäon aus Kroton ausgesprochenen Ansicht, dass nur Ungleiches durch einander wahrgenommen wird,[2]) gehuldigt hat, gegen ihn, sofern sie eben den Heraklit die Ungleichheit der Qualitäten im Munde führen lässt. Wir können übrigens noch einen Schritt weiter gehen. Wie Heraklit, so hat auch keiner seiner Jünger, auch nicht Kratylos, welchen Zeller (a. a. O.) an der prota-

[1]) I. 1: οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ (ποιοῦσι τὴν αἴσθησιν), was dann im Folgenden so erläutert wird: οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι καὶ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, τὸ δ' ἐναντίον παθητικὸν, τούτῳ προσέθεσαν τὴν γνώμην. ἐπιμαρτυρεῖν δ' οἴονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἁφὴν συμβαῖνον· τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκὶ θερμὸν ἢ ψυχρὸν οὐ ποιεῖν αἴσθησιν.

[2]) Theophr. de sensu §. 25.

goreischen Sensationstheorie, wie sie uns im platonischen Theätet entgegentritt, gleichen Antheil, wie den Protagoras, haben lässt, die Subjectivität der Empfindungsqualitäten gelehrt. Hätte Kratylos etwa sonst diese Qualitäten mit den anderen Eigenschaften in eine Kategorie stellen und behaupten können, man dürfe über das sinnlich Wahrnehmbare gar nichts sagen, weil es sich in jeder Beziehung in stetem Flusse befinde, demgemäss, wenn wir von ihm eine Eigenschaft prädiciren, eine andere bereits an ihre Stelle getreten sei? Wohl scheint der Umstand, dass Plato im Theätet 182 A die protagoreische Sensationstheorie auch auf die Herakliteer bezieht, der entgegengesetzten Behauptung das Wort zu sprechen; die genannte Sensationstheorie schrumpft jedoch, soweit sie den Herakliteern angehört, im Verlaufe der Kritik des ewigen Flusses der Dinge dahin zusammen, dass die Wahrnehmung im Zusammentreffen des eben durch dieses Zusammentreffen erst dazu werdenden Thätigen und Leidenden oder Wahrgenommenen und Wahrnehmenden besteht. Von der Subjectivität der Empfindungsqualitäten wird es allmälig ganz stille, wie die Worte: 'Da aber auch das nicht bleibt, dass das Fliessende weiss fliesst, sondern sich verändert, so dass es auch einen Strom gerade hiervon gibt, von der Weisse nämlich, und eine Veränderung in eine andere Farbe, damit es nicht in dieser Beziehung als beharrlich betroffen werde' u. s. w. beweisen.

Heraklit hat, wie wir anlässlich der Besprechung der Zeller'schen Behauptung, dass Heraklit den Reigen des Kriticismus eröffnet habe, gesehen, die Ansicht der Pythagoreer, dass Gleiches durch Gleiches empfunden wird, nicht getheilt. Wohl aber ist er mit ihnen rücksichtlich der γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ einig, und im Hin-

blicke auf diese erklärt er die Seele für wesensgleich mit dem allwaltenden göttlichen Feuer,[1]) dessen ganz uneingedenk, dass diese Wesensgleichheit der Seele mit dem Feuer auch eine nothwendige Consequenz seines hylozoistischen Standpunktes ist. Je reiner das Seelenfeuer, um so vollkommener ist die Seele; die trockenste Seele ist die weiseste und beste,[2]) sie schlägt durch die körperliche Umhüllung wie der Blitz durch die Wolken.[3]) Wird jedoch das Seelenfeuer durch Feuchtigkeit verunreinigt, so hört es auf, wesensgleich mit dem göttlichen Feuer zu sein, und damit geht es der Vernunft verlustig.[4]) So ist der Betrunkene seiner selbst nicht mächtig, weil seine Seele angefeuchtet ist.[5]) Die Hintanhaltung der Verwässerung der Seele genügt jedoch an sich noch keineswegs, um ihre Wesensgleichheit mit dem göttlichen Feuer zu wahren, sie muss sich zudem in steter Communication mit ihm befinden. Heraklit vergleicht nämlich in plump materialistischer Weise die Seele mit den Kohlen: 'Wie die Kohlen', heisst es bei Sextus,[6]) 'wenn sie dem Feuer nahe kommen, sich ändern und feurig werden, wenn man sie aus dem Bereiche desselben entfernt, hingegen verlöschen, so wird auch das Theilchen, das aus dem All

---

[1]) Arist. de an. I. 2, 405 a 25: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γιγνώσκεσθαι. ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾠ̈ετο καὶ οἱ πολλοί.

[2]) Stob. Floril. V. 120: αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

[3]) Plut. v. Rom. c. 28: αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον, ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.

[4]) Fr. 49 bei Clem. Strom. VI. 642 D, Prokl. in Tim. 36: ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι.

[5]) Stob. Floril. V. 120: ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

[6]) Adv. Math. VII. 126.

stammt und in unseren Körper seine Einkehr genommen hat (ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπό τοῦ περιέχοντος μοῖρα), durch die Trennung unvernünftig, durch das Zusammenwachsen aber mittelst der vielen Eingänge wird es dem All gleichartig'. Diese Eingänge sind die Sinnesorgane, gleichsam kleine 'Thüren, durch welche die Seele nach der Aussenwelt ausguckt und so mit ihr in Verkehr tritt und vernünftig wird'. Im Schlafe, wo nur das Athmen unsere Verbindung mit dem περιέχον unterhält, die Sinnesorgane jedoch geschlossen, wie sie sind, dem Seelenfeuer keine Nahrung zuführen können, ist die Communication auf ein Minimum reducirt und daher kann in diesem Zustande von einer bewussten Intelligenz nicht die Rede sein;[1]) das Licht der Vernunft verdunkelt sich, und dadurch wird der Mensch in seinem Vorstellen auf seine eigene Welt, die subjectiven Einbildungen des Traumes beschränkt.[2])

Aus dieser steten Verbindung der Seele mit dem göttlichen Weltfeuer gewinnt Heraklit, als ob im Angesichte derselben noch von einer individuell-menschlichen Intelligenz die Rede sein könnte, folgendes Kriterium für die φρόνησις: dasjenige, was für Alle Geltung hat und von Allen gebilligt wird, hat Anspruch auf

---

[1]) Sext. a. a. O.: τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προς φύσεως σωζομένης οἱονεί τινος ῥίζης· χωρισθείς τε ἀποβάλλει ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν.

[2]) Plut. de superstit. c. 3: ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

Wahrheit, denn es wird durch den gemeinsamen und göttlichen λόγος erfasst; das, was nur Einzelnen gut scheint, ist eben darum für unzuverlässig zu halten.[1])

Parmenides.

Parmenides war der Ansicht, dass das Denken mit dem Sein identisch ist, d. h. dass sich nichts mit dem Denken erreichen lässt, das nicht Existenz hätte, einer Ansicht, welcher merkwürdiger Weise noch Plato und Aristoteles huldigten, obwohl sie doch schon das Denken selbst zu einem Objecte ihres Denkens gemacht hatten. Durch diesen Grundsatz gelangte er dahin, dass das Seiende nicht zugleich nicht sein und das Nichtseiende wiederum nicht zugleich sein könne, weil damit alles Sein aufgehoben würde und es so kein Sujet des Denkens mehr gäbe.[2]) So war die Identität des Denkens und des Seins dem Parmenides eine Brücke zu den Grundgesetzen des Denkens, den Sätzen der Identität und des Widerspruches. In dem Geiste dieser Sätze liegt es, nur demjenigen reale Existenz

---

[1]) Sext. Math. VII. 131: τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοὶ, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος. ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δέ τινι μόνῳ προσπίπτον, ἄπιστον ὑπάρχειν, διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.

[2]) Vgl. Vers 33 ff, nach Mullach:

εἰ δ' ἄγ', ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μέν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν, (οὐ γὰρ ἐφικτόν,)
οὔτε φράσαις. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

zuzuschreiben, dessen realer Inhalt nichts mit seinem Gegentheile zu schaffen hat. Dies ist jedoch bei den Sinnesdingen nicht der Fall, denn sie sind, wie Heraklit richtig bemerkt hat, in beständigem Flusse begriffen und demgemäss identisch und zugleich nichtidentisch; folglich sind sie — und Heraklit hat dadurch, dass er diese Folgerung aus dem Werden nicht gezogen, gegen die erwähnten Denkgesetze verstossen, er hat hierdurch der Lehre von der Coincidenz der Gegensätze Raum gegeben [1]) —

---

[1]) Vgl. Vers 45 ff.:

Πρῶτ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργε νόημα·
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Wie Parmenides, so findet auch Aristoteles (Met. IV. 3, 1005 b 23: ἀδύνατον γὰρ ὀντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον· οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν, IV. 7, 1012 a 24: ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, IV. 8, 1012 a 33: σχεδὸν γὰρ οὗτοι οἱ λόγοι οἱ αὐτοὶ τῷ Ἡρακλείτου· ὁ γὰρ λέγων ὅτι πάντ' ἀληθῆ καὶ πάντα ψευδῆ, XI. 5, 1062 a 31: ταχέως δ' ἄν τις καὶ αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον . . . . ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ' οὐ συνιεὶς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει, ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν, Phys. I. 2, 185 b 19: ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα . . τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι καὶ μὴ ἀγαθῷ καὶ ἀγαθῷ, ὥστε ταὐτὸν ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθὸν καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος), dass der Ausspruch des Heraklit, in welchem die Identität und Nichtidentität der Dinge niedergelegt ist, die Aufhebung des Satzes vom Widerspruche in sich involvirt, und er tadelt ihn darum ob dieses Ausspruches. Neuere umgekehrt rühmen es an ihm, dass er die Einheit der Gegensätze, die Identität von Sein und Nichtsein zuerst erkannt und zur Grundlage seines Systems gemacht habe; so Hegel, 'Gesch. d. Phil.' I. 305 und

nichts anderes als ein nichtiger Schein. Ist aber die Gesammtheit der Dinge nichts anderes als ein nichtiger Schein, so muss der Begriff des Seins, unter dem Xenophanes sie zusammengefasst hatte, von ihr losgelöst werden. Von dem Begriffe des Seins lässt sich nicht sagen, dass er ist und zugleich nicht ist, er hält dem Denken als ein Beharrendes Stand, er allein kann daher nur ein Object des Wissens abgeben, wo hingegen die Weltanschauung, welche eine Vielheit und ein Werden der Dinge anerkennen will, nur eine fragliche, auf Sinnestrug beruhende Meinung der Sterblichen ist.

Trotzdem Parmenides also die Erkenntniss des Einen Seienden so hoch über die der Sinnenwelt stellt, so hat er doch jener keine so erschöpfende Aufmerksamkeit zugewendet, wie dieser. Zu unserem grössten Erstaunen sehen wir, dass er, während er dem Organe der δόξα nachgespürt, über das der reinen Verstandesthätigkeit, des λόγος nicht ein einziges Wort verloren hat. Es hat

---

Lassalle, 'Herakleitos der Dunkle' I. 81. Indessen ist weder der Tadel des Parmenides und Aristoteles, noch das Lob, das ihm die Neueren ob seiner Läugnung des Satzes vom Widerspruche spenden, irgendwie berechtigt. Den Satz des Widerspruches läugnet nur der, welcher behauptet, dass ein und dasselbe zugleich und in eben derselben Beziehung ist und nicht ist. Dies hat Heraklit aber nie und nimmer behauptet; er schreibt den Dingen das Sein und Nichtsein nicht in eben derselben Beziehung zu, sondern dieses füllt gleichsam die Lücke aus, welche durch das Werden in jenes gerissen worden. In dem von Heraklit aus dem Werden abgeleiteten Satze von der Identität und Nichtidentität der Dinge ist nicht die Coincidenz der Gegensätze niedergelegt, sondern nur das Nebeneinander, das Vereinigtsein derselben in den Dingen ausgesprochen; abgeleitet aus dem Werden, dessen Begriff die einander widersprechenden Bestimmungen des Seins und Nichtseins zusammenfasst, will er nichts anderes besagen, als dass die Dinge eine synthetische Einheit des Seins und Nichtseins bilden.

sich dies auch an ihm, respective dem Organe der δόξα bitter gerächt. Parmenides lässt diese nämlich, da er nicht beachtet hat, dass in Gemässheit der γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ sich nicht aus der Homogeneïtät die Eignung zur Erkenntniss, sondern nur umgekehrt aus dieser jene ergibt, von der Mischung der Stoffe im Körper abhängig sein:

ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
ἐστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Zu dieser so primitiven Erklärung des niederen Denkens hätte er trotz der falschen Auffassung der γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ unmöglich gelangen können, wenn er sich vor Augen gehalten hätte, dass es auch eine höhere Erkenntniss gibt, mit anderen Worten, wenn er auch über das Organ der höheren Erkenntniss nachgedacht hätte. Er hätte sich dann nothwendig gesagt, dass es zwei Principien der Intelligenz, ein besonderes für die höhere und ein besonderes für die niedere, nicht geben, die geistige Thätigkeit, welche auf die Sinneswahrnehmungen reagirt, von dem λόγος nicht geschieden werden kann, da auch sie unter den Begriff der geistigen Thätigkeit fällt, und demgemäss dem Satze, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird, Rechnung tragend, die Intelligenz in einem Principe gesucht, welches, dem λογιστικόν Plato's ähnlich, die Elemente der beiden zu erkennenden Objecte, die Elemente des nichtigen Scheines und des absoluten Seins in sich vereinigt. Ein solches Princip konnte aber nur die Seele sein. Aus der elementarischen Zusammensetzung des Körpers hergeleitet, kommt das niedere Denken allem

Körperlichen zu.[1]) Es ist jedoch so oder anders beschaffen, je nachdem das lichte oder dunkle Element im Körper überwiegt. Aus der Beschaffenheit der beiden Urelemente aber lässt sich von vornherein abnehmen, welche Mischung das bessere Denken bewirken wird, und zum Ueberflusse berichtet Theophrast[2]) noch besonders, dass die bessere und reinere Denkart die sei, welche beim Ueberwiegen des Lichtelementes in der Mischung zu Stande kommt. Doch gibt es auch in diesem Falle wieder Stufen, je nachdem dieses Vorwiegen des Lichten ein solches ist, wie es den Gegenständen des Denkens entspricht.[3])

Zeno und Melissos.

Parmenides wurde, wie es scheint, wegen seiner Lehre, die aller Wahrnehmung widersprach, vielfach angegriffen. Zeno nun übernimmt seine Vertheidigung, indem er zeigt, dass die herrschende Vorstellungsweise zu grossen Ungereimtheiten führe, dass sie mit Antinomieen behaftet sei, welche sie undenkbar machen, und begründet so mittelbar des Meisters Lehre. Wegen dieses seines indirecten Verfahrens, das er mit überlegener Meisterschaft handhabte, wurde er von Aristoteles der Erfinder der Dialektik genannt[4])

---

[1]) Theophr. de sensu, §. 3: καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.

[2]) A. a. O.: Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν, ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν· βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν.

[3]) Man vergleiche die an die letztcitirten sich schliessenden Worte: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας.

[4]) Diog. L. VIII. 57: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι, πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὑρεῖν· Ζήνωνα δὲ διαλεκτικήν, Sext. Math. VII. 7 Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς Διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν, ἐπείπερ πάλιν Ἀριστοτέλης τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα Διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπείληφεν.

und Plato legte ihm den Namen des eleatischen Palamedes bei.[1]) Sein Hauptproblem war, zu zeigen, dass eine Bewegung nicht existire, indem man durch Annahme einer solchen sich in die grössten Widersprüche verwickle. Er hat gegen ihre Möglichkeit vier Beweise vorgebracht, die uns Aristoteles sämmtlich in der Physik (VI. 2, p. 233a 21 und 9, p. 239b 5 ff.) mittheilt, und diese wollen wir, da er in ihnen den ganzen Reichthum seines Scharfsinnes aufgeboten, einer Betrachtung unterziehen.

1. Ehe der bewegte Körper am Ziele ankommen kann, muss er erst in der Mitte des Weges angekommen sein, ehe er an dieser anlangt, in der Mitte seiner ersten Hälfte, u. s. f. ins Unendliche. Jeder Körper müsste daher, um von einem Punkte zu einem anderen zu gelangen, unendlich viele Räume durchlaufen. Das Unendliche lässt sich aber in keiner gegebenen Zeit durchlaufen.

Zeno hat hier, wie dies schon Aristoteles richtig bemerkt hat, den Begriff der unendlichen Theilbarkeit mit dem der Unendlichkeit, das ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν mit dem ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις verwechselt; sonst hätte es ihm nicht entgehen können, dass den unendlich vielen Räumen eine unbegrenzte Zahl von Zeittheilchen entspricht, die Zeit wie der Raum ins Unendliche theilbar ist (τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαιρέσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος).

2. Nur eine andere Wendung dieses ersten Beweises ist der zweite, der sogenannte Achilleus. Der langsamste Körper, die Schildkröte, kann von dem allerschnellsten, dem Achilleus, nicht eingeholt werden, wenn sie einen Vorsprung vor ihm hat; denn, um sie einzuholen, müsste

[1]) Phaedr. 261 D: τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνῃ, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια καὶ ἓν καὶ πολλὰ μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα.

Achill erst an den Punkt kommen, wo sie sich befand, als er anfing zu laufen, dann an den, bis wohin sie in der Zwischenzeit fortgerückt ist, dann dahin, wohin sie gelangte, während er diesen zweiten Vorsprung einbrachte, u. s. f. ins Unendliche. Ist es aber nicht möglich, dass das Langsamere von dem Schnelleren eingeholt wird, so ist es überhaupt nicht möglich, ein gegebenes Ziel zu erreichen, es ist keine Bewegung möglich.

Der Angelpunkt des Beweises ist, wie Aristoteles richtig bemerkt hat,[1]) hier, wie dort, die Behauptung, dass ein gegebener Raum nicht durchlaufen werden kann, wenn nicht alle seine Theile durchlaufen werden, und dass dies unmöglich ist, weil der Theile unendlich viele sind. Der Unterschied ist nur, dass diese Behauptung im ersten Falle auf einen Raum mit fester, im zweiten auf einen solchen mit beweglicher Grenze angewendet wird.

3. So lange etwas in einem und demselben Raume ist, ruht es. Nun ist aber der fliegende Pfeil in jedem Augenblicke in demselben Raume; er ruht also in jedem Augenblicke seines Fluges, also auch während des ganzen Fluges, seine Bewegung ist demnach nur scheinbar.

Auch diese Argumentation beruht auf dem gleichen Verfahren, wie die zwei früheren. Wie bei diesen der zu durchlaufende Raum, so wird hier die Zeit der Bewegung in ihre kleinsten Theile aufgelöst. Von dem Standpunkte aus, dass die Zeit eine Vielheit ohne alle Einheit sei, ist

---

[1]) 239 b 14: ἔστι δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῷ διχοτομεῖν (derselbe mit dem ersten, auf fortgesetzter Zweitheilung beruhenden Beweise), διαφέρει δ' ἐν τῷ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προσλαμβανόμενον μέγεθος . . . ἐν ἀμφοτέροις γὰρ συμβαίνει μὴ ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ πέρας διαιρουμένου πως τοῦ μεγέθους· ἀλλὰ πρόσκειται ἐν τούτῳ, ὅτι οὐδὲ τὸ τάχιστον τετραγωδημένον ἐν τῷ διώκειν τὸ βραδύτατον.

dieser Beweis, wie dies auch Aristoteles anerkannt hat, allerdings unanfechtbar. Im Momente als solchem ist keine Bewegung, überhaupt keine Veränderung möglich; wenn ich frage, wo der fliegende Pfeil in diesem Momente ist, so kann man nicht antworten: im Uebergange von dem Raume A in den Raum B, oder, was dasselbe ist, in A und B, sondern man kann nur sagen, in dem Raume A. Denkt man sich mithin unter der Zeit statt einer stetigen Grösse eine Reihe von unendlich vielen aufeinanderfolgenden Zeitmomenten, so erhält man nothwendig statt des Ueberganges von einem Raume in einen anderen bloss ein successives Sein in verschiedenen Räumen. War aber Zeno befugt, einen solchen Standpunkt einzunehmen? Keineswegs, denn er war trotz Zeller (Phil. d. Gr. I. 548) nicht von der Unvereinbarkeit der beiden Begriffe der Einheit und Vielheit durchdrungen. Nur Melissos betrachtet die genannten Begriffe als absolute, sich schlechthin ausschliessende Gegensätze, wie dies daraus hervorgeht, dass er dem Sein in ganz unsystematischer Weise, nachdem er vorher von ihm wie von einem beseelten Körper gesprochen, die dritte Dimension des Raumes, die Dicke abspricht, damit es nur keine Theile habe;[1]) nicht jedoch Parmenides, welcher es in der Gestalt einer wohlgerundeten, vom Mittelpunkte aus gleichmässig nach allen Seiten hin sich erstreckenden Kugel existiren lässt,[2]) und mithin auch nicht Zeno, welcher genau an des Meisters Lehren festhält.

[1]) Fr. 16 bei Mullach: εἰ μὲν ἐὸν ἔστι, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια, καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.

[2]) Vgl. Vers 102 ff. nach Mullach:

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον

4. Wenn in einer Rennbahn gleiche Körper an gleichen mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung sich vorbeibewegen, so geschieht es dabei, dass sie einen gleichen Weg das eine Mal in dem halben Zeitabschnitte, das andere Mal in dem ganzen durchlaufen. Der halbe Zeitabschnitt ist also gleich dem ganzen.

Zeno hat hier, wie dies offen zu Tage liegt, den von einem Körper durchlaufenen Raum an den Körpern, an denen er vorbeigekommen ist, gemessen, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob diese ihrerseits ruhen oder bewegt sind.

Die Prüfung der von Zeno gegen die Bewegung gerichteten Beweise hat somit dargethan, dass sie thatsächlich nur Scheinbeweise sind, dass seine Dialektik in die Eristik ausgeartet ist. Zeno hat eben, durchdrungen von der Richtigkeit der Lehre seines Meisters und darum zum Voraus überzeugt, dass die herrschenden Vorstellungen, welche der Lehre von dem Einen Seienden ins Gesicht schlagen, falsch und widerspruchsvoll sind, ohne weiteres jeden Gedankengang ergriffen, welcher der reductio ad absurdum der gangbaren Meinungen Vorschub zu leisten scheint; eben der Umstand, dass ein Gedankengang diesem Zwecke dient, ist ihm ohne Rücksicht darauf, ob der ihn beherrschende Gedanke denn auch Anspruch auf Wahrheit hat, ein Kriterium für seine Richtigkeit.

Wenn es dem Zeno an einer umsichtigen Betrachtung der Begriffe gebricht, auf welche er seine Schlüsse baut, so ist dies in noch viel höherem Grade der Fall bei

---

οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐόν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκέσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐόν ἐστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.
ἦ γὰρ πάντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ.

Melissos, welchem Aristoteles mit vollem Rechte vorwirft,[1]) dass er sich durch erschlichene Voraussetzungen seine Beweisführungen leicht gemacht hat. Aus den Fragmenten ist dies noch wohl zu ersehen. Um einige Beispiele anzuführen, so schliesst Melissos im Fragment 2 (nach Mullach)[2]) daraus, dass das Seiende zeitlich ohne Anfang und Ende ist, ohne weiteres auf die räumliche Unbegrenztheit. Im Fragment 4 beweist er aus der Einheit des Seienden seine Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit; denn jede Bewegung ist Uebergang in ein Anderes, Aufhören des Bisherigen und Entstehung eines Neuen; das Seiende aber ist nur Eines und es gibt kein Anderes ausser ihm.[3]) Dieses Fragment zeigt uns deutlich, dass Melissos es noch nicht verstanden hat, das Accidentelle von dem Essentiellen zu unterscheiden; denn das Seiende würde, falls es sich bewegte oder veränderte, nur einen Zustand mit einem anderen vertauschen, nicht jedoch aus seinem Wesen heraustreten und somit nicht ein andéres werden.

---

[1]) Met. I. 5, 986 b 25: οὗτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἴπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος· Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν, Phys. I. 3 Anf.: ἀμφότεροι γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται, καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι. μᾶλλον δ' ὁ Μελίσσου φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν, ἀλλ' ἑνὸς ἀτόπου δοθέντος τἆλλα συμβαίνει· τοῦτο δ' οὐθὲν χαλεπόν.

[2]) ἀλλ' ἐπειδὴ τό γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, τὸ δ' ἐὸν οὐ γέγονε, οὐκ ἄν ἔχοι ἀρχήν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει· εἰ δέ τί ἐστι ἄφθαρτον, τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ ἐὸν ἄρα ἄφθαρτον ἐόν, τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν, ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν.

[3]) ἀλλὰ μὴν εἰ ἕν, καὶ ἀκίνητον· τὸ γὰρ ἓν ἐὸν ὁμοῖον αἰεὶ ἑωυτῷ· τὸ δὲ ὁμοῖον, οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο, οὔτ' ἂν μέζον γίνοιτο, οὔτε μετακοσμέοιτο, οὔτε ἀλγέοι, οὔτε ἀνιῷτο. εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἓν εἴη· τὸ γὰρ ἡντιναοῦν κίνησιν κινεόμενον ἔκ τινος καὶ ἐς ἕτερόν τι μεταβάλλει· οὐδὲν δὲ ἦν ἕτερον παρὰ τὸ ἐόν, οὐκ ἄρα τοῦτο κινήσεται.

Zeno und Melissos haben also, wenn auch unbewusst, zum ersten Male die Geleise, in denen sich die Eristik, wie sie später die Sophisten übten, bewegte, betreten, sie haben durch ihre Trugschlüsse der Eristik einen grossen Theil ihrer Waffen geliefert. Die Eristik aber — und hierin liegt der Einfluss, welchen die beiden Jünger des Parmenides auf die Entwicklung der Erkenntnisstheorie ausübten — sollte für die grossen Denker der Folgezeit einen mächtigen Anstoss zur ferneren Ausbildung der Logik und zum Fortschreiten in der erkenntniss-theoretischen Forschung geben.

Empedokles.

Wie Parmenides, so hat auch Empedokles das geistige Wirken von der Mischung der Stoffe im Körper abhängig gemacht.[1])

[1]) Vgl. Vers 375 (nach Mullach):

πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν

und 376:

ὅσσον τ' ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεί
καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίστατο.

Aristoteles schliesst, obwohl er sich Met. IV. 5, 1009 b 17 (καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν) dessen gar wohl bewusst ist, dass Empedokles das, was wir Seelenthätigkeit nennen, aus der elementarischen Zusammensetzung des Körpers hergeleitet hat, de an. I. 2, 404 b 11 ff. aus den Versen 378 ff.:

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ·
ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται

dass nach der Ansicht unseres Philosophen die Seele aus sämmtlichen Elementen bestehe, was dann Sturz (de Empedoclis Agrigentini vita et philosophia expos., carminum rel. coll.' 443 ff., 205 ff.) und Karsten (Emp. Agrig. carminum reliquiae 494) wiederholen.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Gleich dem Parmenides weist er auch den einzelnen Elementen einen verschiedenen Rang an und erklärt das Feuer als besonders wichtig für das Erkennen, wie sich dies daraus abnehmen lässt, dass er nach Pseudo-Plutarch[1]) glaubte, der bewusstlose Zustand im Schlafe trete dadurch ein, dass das Feurige sich vom Körper in einer gewissen Entfernung halte. Die Schärfe des Verstandes rührt ebenso wie die der Sinne von der gleichmässigen Mischung der Elemente her. Das Blut, insbesondere das des Herzens ist es, in welchem die Elemente am gleichmässigsten gemischt sind, in welchem daher das Denken und das Bewusstsein vorzugsweise seinen Sitz hat:

αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος,
τῇ τε νόημα μάλιστα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν·
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

Doch wollte Empedokles, hierin folgerichtig, auch andere Theile des Körpers von der Theilnahme am Denken nicht ausschliessen. Die geistige Kraft ist auch in anderen Theilen wirksam; die Hand beispielsweise ist, indem sie

---

Peipers erkennt (in seinem schon einmal genannten Werke p. 29) nicht an, dass hier ein Widerspruch vorliege. Die ψυχή ist ihm in der letztcitirten Stelle nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, sie bedeutet nichts anderes als das 'Centralorgan', von dem das φρονεῖν vorzugsweise ausgeübt werde, das Blut. Hätte jedoch Aristoteles, falls dem wirklich so wäre, in einem Capitel, in welchem er die vor ihm bestandenen Ansichten über die Seele vor uns Revue passiren lässt, von der empedokleischen Auffassung der Seele sprechen können, ohne uns unmittelbar vorher damit bekannt gemacht zu haben, dass Empedokles diese von dem Körper nicht unterschieden hat? Und hätte er das Bestehen des Blutes aus den στοιχεῖα als eine Consequenz der γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ hinstellen können? Ist es nicht eo ipso aus den Elementen zusammengesetzt, welche der Natur zu Grunde liegen?

[1]) Plac. phil. V. 25: ὕπνον γίγνεσθαι διὰ χωρισμόν τινα τοῦ πυρώδους.

künstlerisch schafft, das künstlerische Subject, die Zunge der Sitz der rhetorischen Kraft. Wo die Elementartheilchen locker und lose an einander gereiht sind, geht die Geistesthätigkeit langsamer, wo sie klein und dicht gedrängt sind, geht sie schneller vor sich; andererseits ist — und hierin liegt der erste Keim der Lehre von den Temperamenten — dort grössere Beharrlichkeit, hier mehr Unbeständigkeit. Wenn die gleichmässige Mischung der Elemente auf einzelne Körpertheile beschränkt ist, so erzeugt sich die entsprechende besondere Begabung; die Genialität des Künstlers rührt von der gleichmässigen Mischung in den Händen, die des Redners von der mittleren Mischung in der Zunge her.[1]) Mit dieser Auffassung des Denkens ist es völlig concinn, dass Empedokles dem Parmenides gleich verkündet, Alles habe Verstand und Gedanken.[2])

Empedokles wurde auf Grund seiner Klage über die Beschränktheit der menschlichen Fassungskraft, welche in den Versen 36 ff.:

στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·
πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια, τά τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῆς ἀβίου μέρος ἀθρήσαντες

[1]) Theophr. de sensu §. 11: ὅσοις μὲν οὖν ἴσα καὶ παραπλήσια μέμικται, καὶ μὴ διὰ πολλοῦ μηδ' αὖ μικρὰ μηδ' ὑπερβάλλοντα τῷ μεγέθει, τούτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους· κατὰ λόγον δὲ καὶ τοὺς ἐγγυτάτω τούτων. ὅσοις δ' ἐναντίως, ἀφρονεστάτους. καὶ ὧν μὲν μανὰ καὶ ἀραιὰ κεῖται τὰ στοιχεῖα, νωθροὺς καὶ ἐπιπόνους, ὧν δὲ πυκνὰ καὶ κατὰ μικρὰ τεθραυσμένα, τοὺς δὲ τοιούτους ὀξεῖς καὶ φερομένους, καὶ πολλὰ ἐπιβαλλομένους ὀλίγα ἐπιτελεῖν διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς τοῦ αἵματος φορᾶς. οἷς δὲ καθ' ἕν τι μόριον ἡ μέση κρᾶσίς ἐστι, ταύτῃ σοφοὺς ἑκάστους εἶναι. διὸ τοὺς μὲν ῥήτορας ἀγαθούς, τοὺς δὲ τεχνίτας· ὡς τοῖς μὲν ἐν ταῖς χερσὶ, τοῖς δ' ἐν τῇ γλώττῃ τὴν κρᾶσιν οὖσαν. ὁμοίως δ' ἔχειν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις.

[2]) Vers 298:

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.

ὠκυμόροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν,
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προςέκυρσεν ἕκαστος
παντόσ' ἐλαυνόμενος, τὸ δ' ὅλον μὰψ εὔχεται εὑρεῖν·
οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστὰ
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
πεύσεαι οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν

zum Ausdrucke kommt, von Cicero[1]) und Diogenes Laërtius[2]) ein Anhänger der Skepsis genannt. Diese Klage hat jedoch nichts mit seiner wissenschaftlichen Richtung zu thun, sie gehört nicht dem Denker, dem Philosophen, sondern dem frommen, religiösen Empedokles an, sie ist nichts anderes als eine Emanation der tiefen Religiosität, von der sein Gemüth erfüllt und durchdrungen ist, ein Ausfluss der heiligen Scheu, welche er vor der Majestät der Alles wissenden Götter empfindet. Es geht dies, wie ich glaube, in eclatanter Weise aus der unmittelbar an die citirten Verse sich schliessenden Apostrophe an die Götter hervor, welche die Bitte an dieselben enthält, ihn vor der Vermessenheit zu bewahren, die mehr aussagen wolle, als Sterblichen erlaubt sei, und ihm zu offenbaren, 'ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν'.

Anaxagoras.

Anaxagoras hat im Gegensatze zu den bisher betrachteten Philosophen das Organ der geistigen Thätigkeit von dem der Wahrnehmung geschieden; er hat zum ersten Male die Behauptung aufgestellt, dass nur die Wahrnehmung in der empfindenden Seele zu Stande komme, die geistige Thätigkeit hingegen die Aeusserung eines von dieser verschiedenen Vermögens, die Aeusserung des νοῦς sei, welcher einen Theil des göttlichen Geistes

[1]) Acad. I. 12, 44.
[2]) IX. 72.

ausmacht. Aristoteles und ihm voran Plato[1]) sind allerdings ganz anderer Meinung. Sie behaupten, dass Anaxagoras von der Unterscheidung des Geistes und der Seele noch weit entfernt gewesen ist, und übertragen demgemäss auf diese, was Anaxagoras zunächst vom Geiste sagt, dass er die bewegende Kraft sei. Der νοῦς, so sagt Aristoteles, scheint allerdings auf eine besondere Kraft zur Erkenntniss der Wahrheit hinzuweisen; wir müssen jedoch in Betracht ziehen, dass Anaxagoras ihn allen lebenden Wesen, den grossen wie den kleinen, den edeln und erhabenen wie den unedeln und verachteten immanent sein lässt. Diese Behauptung würde, falls der νοῦς in ihr stringent zu nehmen wäre, der Erfahrung, welche uns lehrt, dass nicht einmal allen Menschen, geschweige denn allen lebenden Wesen Vernunft zukommt, geradezu ins Gesicht schlagen; ebendarum kann er in ihr nur an Stelle der ψυχή stehen, er ist mithin eins mit ihr.[2]) Wie hätte Anaxagoras jedoch den Geist,

[1]) Kratyl. 400 a: νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν τὴν τῶν ἄλλων ἁπάντων φύσιν.

[2]) De an. I. 2, 404 a 25: ὁμοίως δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς, οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν . . . . οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταυτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν. Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις. οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν, womit zu vgl. I. 2, 405 a 13: Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν.

welcher in der Seele aufgeht, demgemäss selber erst durch die Seele seinen präcisen Ausdruck erhält, der Seele substituiren sollen? Was hätte er ferner daran, dass die Seele allen lebenden Wesen innewohne, Neues gesagt? Und in der That lassen auch unseres Philosophen eigene Worte keinen Zweifel daran zu, dass er trotz der Erfahrung den göttlichen Geist bis in die kleinsten animalischen Wesen abgestuft hat; sagt er doch ausdrücklich,[1]) der göttliche νοῦς walte in Allem, was Seele hat, ob es grösser oder kleiner sei. Es würde übrigens auch gar nichts nützen, den νοῦς hier als Vertreter der ψυχή aufzufassen, der Gegensatz zu der Erfahrung, der von Aristoteles so sehr perhorrescirt wird, würde durch die ψυχή gar nicht beseitigt; denn diese bedeutet ja in Gemässheit ihrer Einheit mit dem Geiste nicht die empfindende Seele als solche, sondern sie schliesst den νοῦς in sich ein.

Und wie bestimmte Anaxagoras den Geist? Er ist der erste Philosoph, welcher der γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ den Rücken kehrt. Wenn der Geist, sagt er, den sinnlichen Substanzen nicht übergeordnet, vor ihnen nicht durch Einfachheit und Selbstständigkeit ausgezeichnet wäre, dann könnte er nicht frei und unabhängig über den Stoff walten, er würde vielmehr den Einwirkungen der ihm beigemischten Stoffe unterliegen.[2]) Und so ge-

---

[1]) Fr. 6 (nach Mullach): ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει.

[2]) a. a. O.: τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ (ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται) καὶ ἐκώλυεν ἂν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον.

langt er dahin, dass der Geist der feinste und der einzige reine, mit keinem anderen vermischte Stoff ist. Lässt sich nach dieser Bestimmung des νοῦς, mit welcher es ganz concinn ist, dass die Unterschiede der geistigen Begabung davon abhängen, ob ein grösserer oder geringerer Theil des göttlichen Geistes den einzelnen lebenden Wesen innewohnt,[1]) auch nicht behaupten, dass Anaxagoras schon zu dem vollen und bewussten Dualismus von Geist und Materie gekommen ist, so lässt sich doch nicht läugnen, dass er durch dieselbe den Bruch des Geistes mit der Natur begonnen und so die nachmalige gänzliche Scheidung des Geistigen und Körperlichen vorbereitet hat.

Bevor wir von Anaxagoras scheiden, müssen wir noch einen Punkt erörtern. Aristoteles zählt ihn zu jenen, welche den Satz vom Widerspruche geläugnet haben, und er gründet sein Vorgehen auf zwei seiner Aeusserungen. Die eine ist die, welche er seinen Schülern gegenüber gethan und welche darauf hinausläuft, 'ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν' (Met. IV. 5, 1009 b 25). Aristoteles findet nämlich in diesen Worten den Gedanken niedergelegt, dass alle Auffassungen Wahrheit enthalten. Er hat sich jedoch hierbei ein a dicto secundum quid ad dictum simpliciter zu Schulden kommen lassen; der citirte Satz würde, wörtlich genommen, alles absolute und objective Wissen in Abrede stellen und in subjectivistischem Sinne besagen, dass jede Auffassung für denjenigen Wahrheit besitzt, welcher ihr huldigt. Natürlicher Weise kann auch dies nicht die Absicht jenes Satzes sein; er muss einen anderen Sinn haben, der uns freilich bei der

[1]) a. a. O.: νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων.

Unkenntniss des Zusammenhanges, in dem er vorgetragen worden, verschlossen ist. Aristoteles stützt sich des weiteren darauf, dass Anaxagoras, um das Werden der Dinge aus einander zu erklären, in jedem einzelnen derselben Theilchen aller anderen enthalten, dem Sein somit ein mannigfaltiges Nichtsein immanent sein lässt.[1]) Allein ist denn ein Ding zugleich sein Gegentheil, weil es dieses in sich enthält? Aristoteles begeht hier denselben Fehler, den er sich rücksichtlich des Heraklit hat zu Schulden kommen lassen; er differenzirt nicht zwischen der synthetischen Einheit der Gegensätze und ihrem Einssein, zwischen der Einheit der Gegensätze in concreto und der in abstracto. Der gleichen Unachtsamkeit ist es zuzuschreiben, dass Aristoteles dem Anaxagoras den Demokrit, welcher der Ansicht ist, dass in allem Realen das Volle und Leere oder, was dasselbe sagen will, das Seiende und Nichtseiende in gleicher Weise vorhanden ist, als Läugner des Principes der Contradiction zur Seite stellt.[2])

---

[1]) Met. IV. 5, 1009 a 22: ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαποροῦσιν αὕτη ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν, ἡ μὲν τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ὁρῶσιν ἐκ ταὐτοῦ γινόμενα τἀναντία. εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι τὸ μὴ ὄν, προϋπῆρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἅμφω ὄν, ὥσπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμῖχθαι πᾶν ἐν παντί φησι, Met. XI. 6, 1063 b 24: οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν. εἰ δὲ μή, συμβήσεται τἀναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν ὅταν γὰρ ἐν παντὶ ᾖ παντὸς εἶναι μοῖραν, οὐθὲν μᾶλλον εἶναί φησι γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν ὁποιανοῦν ἐναντιώσεων, εἴπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ δυνάμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον.

[2]) Met. IV. 5, 1009 a 28: καὶ γὰρ οὗτος (ὁ Δημόκριτος) τὸ κενὸν καὶ τὸ πλῆρες ὁμοίως καθ' ὁτιοῦν ὑπαρχειν μέρος, καίτοι τὸ μὲν ὂν τούτων εἶναι, τὸ δὲ μὴ ὄν.

Diogenes von Apollonia.

Diogenes von Apollonia ist, wenn ich so sagen darf, ein Mann der Reaction; er greift auf einen schon längst überwundenen Standpunkt zurück, er nimmt die Sinneswahrnehmungen, denen Heraklit, dessen Beispiel sämmtliche Philosophen nach ihm folgten, zum ersten Male die Treue gebrochen, wieder auf Treu und Glauben hin, kehrt er doch zu der Substanz des Anaximenes, der Luft zurück, weil sie in Allem sei, Alles durchdringe und der thierische Same luftartiger Natur sei.[1]) Er übernimmt aber nicht nur von Anaximenes seinen Urstoff, sondern auch seinen hylozoistischen Standpunkt, und unterscheidet sich nur dadurch von ihm, dass er angeregt durch die Gründe, welche den Anaxagoras zu der Annahme eines göttlichen Geistes bestimmt hatten, der Luft auch geistige Eigenschaften, Vernunft und Wissen zuschreibt. Er tritt hiermit in einen Gegensatz zu Anaxagoras, welcher behauptet hatte, dass der Geist seines Wesens verlustig gehen müsste, wenn er nicht selbstständig, nicht von der materiellen Substanz getrennt wäre, da er sonst nicht in der Lage sein würde, frei und unabhängig seines Amtes zu walten, und er sucht seine Position in primitiver Weise, indem er den Begriff der conditio sine qua non mit dem des wirklichen Grundes verwechselt, durch die Erfahrung zu rechtfertigen, dass das Leben und Denken in allen lebendigen Wesen durch die Luft, welche sie einathmen, bewirkt und an diesen Stoff geknüpft sei. 'Ausserdem',

[1]) Fr. 6 bei Simpl. Phys. 33 a: ἀπὸ γάρ μοι τούτου (τοῦ ἀέρος) δοκέει ἔθος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι . . . . καὶ ἐφεξῆς δείκνυσιν, ὅτι καὶ τὸ σπερμα τῶν ζώων πνευματῶδές ἐστι.

sagt er,[1]) 'sind auch dieses noch grosse Zeichen: die Menschen nämlich und die übrigen Thiere leben athmend durch die Luft; und dieses ist ihnen Seele und Vernunft. Und wenn dieses genommen wird, so sterben sie und die Vernunft geht ihnen verloren'. Nun ihm also das Leben und das Denken in dem einen Begriffe der Luft aufgehen, ist ihm das Organ der geistigen Thätigkeit nicht ein von der Seele oder der warmen Lebensluft verschiedenes, sondern eins mit ihr.

Die seelische Luft ist wärmer als die äussere Luft, in der wir sind, um vieles kälter aber als die um die Sonne.[2]) Sie ist indess bei keinem der Thiere, ja auch nicht bei den Menschen unter sich gleich warm. Von dieser Wärmedifferenz hängen die verschiedenen Abstufungen oder Grade der Intelligenz ab. Sie finden jedoch in ihr nicht ihren einzigen Erklärungsgrund, zumal sie keine gewaltig verschiedene, im Gegentheile eine sehr geringe ist; es kommen vielmehr noch zahllose andere Verschiedenheiten, wie die Trockenheit und Feuchtigkeit der Luft, ihre Dichtigkeit und Circulation, in Betracht.[3]) So lässt Diogenes von der dichteren und feuchteren Be-

---

[1]) Fr. 5 bei Simplicius a. a. O. 32 b u.: ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα· ἄνθρωπος γὰρ καὶ τἆλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις . . . καὶ ἐὰν ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.

[2]) Fr. 6 bei Simplicius 33 a: καὶ πάντων τῶν ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ ἐσμὲν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡελίῳ πολλὸν ψυχρότερος.

[3]) Simpl. a. a. O.: ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζῴων ἐστὶν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις. ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὐ, ἀλλ' ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιον ἐόν . . . ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐνεούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ἰδέην ἀλλήλοις ἐοικότα οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων.

schaffenheit und der unvollständigeren Circulation der belebenden Luft die geringere Verständigkeit der Schlafenden und Betrunkenen, der Kinder und der Thiere herrühren.[1])

Demokrit.

Wie Diogenes, so geht auch Demokrit über des Anaxagoras Unterscheidung des Geistes von der Seele zur Tagesordnung über. Johnson findet in seiner Abhandlung 'der Sensualismus des Demokritus und seiner Vorgänger mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie' den Schlüssel zu dieser Bestreitung des νοῦς in einer Stelle bei Plutarch (qu. conv. VIII. 10, 2), welche uns mittheilt, dass nach Demokrit durch die von einem jeden belebten und unbelebten Wesen ausgehenden Bilder nicht nur eine ἔμφασις der Qualitäten der Objecte, sondern auch ihrer Seelenbewegungen, ihrer Gedanken, Absichten, überhaupt der inneren Vorgänge stattfindet. Er bemerkt nämlich anknüpfend an diese Stelle (p. 19): 'Da aus dem Gesagten erhellt, dass nach der atomistischen Ansicht die Ausflüsse uns Vorstellungen von dem inneren Zustande des Wahrgenommenen geben, so werden wir wohl auch der besonderen Art und Weise, wie die Ausflüsse auf unser Seelensystem wirken, die Vorstellung von der Zusammensetzung der Objecte aus Atomen und dem Leeren verdanken, die demnach durch unmittelbare Wahrnehmung in uns zu Stande kommt. Das Bild, das von dem Gegenstande kommend unsere Seelenatome bewegt, bringt in der Seele einen Totaleindruck hervor, der uns nicht blos die Qualitäten desselben zeigt, sondern

[1]) Theophr. de sensu §. 44 ff., Plut. plac. V. 20.

auch von den Atomen und dem Leeren selbst Kunde gibt. Weil nun aber die Dinge, wie sie an sich sind, nicht durch logische Schlussfolgerungen erkannt, sondern durch ihre unmittelbare Einwirkung auf uns wahrgenommen werden, kann Demokrit behaupten, der Geist (νοῦς) und die Seele (ψυχή) seien ein und dasselbe. Nach seiner Theorie ist ja Leben nur die Bewegung der im Körper vorhandenen Seelenatome und Erkenntniss nur eine Modification dieser Bewegung, hervorgebracht durch den Totaleindruck des Objects vermittelst der Ausflüsse. Jeder Unterschied in der Genesis der ächten und dunkeln Erkenntniss ist damit geläugnet. Sie sind beide mechanisch bewirkte Seelenbewegungen'. Dieses Raisonnement kann jedoch nicht vor der Thatsache bestehen, dass unser Philosoph sich ausdrücklich zu dem Grundsatze des Anaxagoras, das Verborgene müsse nach den offenbaren Thatsachen beurtheilt und aus ihnen erschlossen werden, bekannt hat [1]) und demgemäss denn auch zu seinen physiologischen Principien, den Atomen und dem Leeren, wie ein Blick auf ihre Genesis zeigt, durch die geistige Thätigkeit gelangt ist. Die Triebfeder zu der Bestreitung des νοῦς dürfte bei unserem Philosophen vielmehr darin gelegen sein, dass der Geist in Gemässheit seiner Principien nicht wie bei Anaxagoras ein λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, ein allen Dingen übergeordneter Stoff, sondern nur ihnen coordinirt, der Seele gleich ein Feuriges sein könnte.

Die Seelenatome sind durch den ganzen Leib verbreitet und dieser eben deshalb in allen seinen Theilen belebt, weil in allen Atome sind, die ihrer Natur nach

[1]) Sext. Math. VII. 140: Διότιμος δὲ τρία κατ' αὐτὸν ἔλεγεν εἶναι κριτήρια· τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα, ὥς φησιν Ἀναξαγόρας, ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ.

in unablässiger Bewegung begriffen, auch das sie Umgebende bewegen. Wenn die Seele aber auch den Körper in allen seinen Theilen durchdringt, so ist sie darum doch nicht überall als wirklich denkend thätig, sondern sie übt in besonderen Organen besondere Functionen; der Sitz des Denkens ist das Gehirn, wie das Herz die 'königliche Amme' des Zornes und die Leber die 'Ursache' der Begierde.[1])

Der Impuls wird dem Denken in Gemässheit des dem Demokrit mit Empedokles gemeinsamen Principes, wonach jede Einwirkung eines Dinges auf das andere mechanischer Art ist und demgemäss durch Berührung (ἁφή) vermittelt wird, durch den Anstoss, welchen die andringenden oder ausströmenden Atomenmengen auf die Seele ausüben, gegeben.[2]) Ist diese Bewegung von der Art, dass die Seele durch dieselbe in die richtige Temperatur versetzt wird, so wird sie die Gegenstände richtig auffassen und ihr Denken ist gesund; wird sie dagegen durch die ihr mitgetheilte Bewegung übermässig erhitzt oder erkältet, so sinkt ihr Denken auf die niedere Stufe des ἀλλοφρονεῖν hinab.[3]) Wenn sich nach alledem aber auch das Denken und die Wahrnehmung dem Ursprunge nach in nichts von einander unterscheiden, so

---

[1]) So nennt Demokrit 'περὶ ἀνθρώπου φύσιος' Fr. 6 das Gehirn φύλακα διανοίης, Fr. 15 das Herz βασιλὶς ὀργῆς τιθηνός, Fr. 17 die Leber ἐπιθυμίης αἴτιον.

[2]) Cic. Fin. I. 6, 21: (Democriti sunt) atomi, inane, imagines, quae idola nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus, Plut. plac. IV. 8, 3, Stob. Floril. IV. 233, Mein.

[3]) Theophr. de sensu §. 58: περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν, ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν· ἐὰν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται, μεταλλάττειν φησί. διότι καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦθ' ὑπολαβεῖν, ὅτι ἐστὶν ἀλλοφρονεῖν.

ist doch Demokrit weit entfernt, beiden Seelenthätigkeiten den gleichen Werth beizulegen. Er ist davon gerade so weit entfernt, wie Heraklit, Parmenides und Empedokles, welchen ja auch das Denken dem Ursprunge nach gänzlich mit der Wahrnehmung zusammenfällt. Aristoteles, mit welchem Theophrast hierin Hand in Hand geht, hat allerdings aus der Einheit des Ursprunges der Seelenthätigkeiten des Denkens und Empfindens, wie sie uns bei Demokrit und den anderen genannten Philosophen — Heraklits Namen allein missen wir — entgegentritt, gefolgert, dass sie das Denken mit der Wahrnehmung identificirt und die Wahrheit in dieser gesucht haben: ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἔπος εἰπεῖν ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηνται ἔνοχοι.[1]) Wir müssen diese Folgerung jedoch entschieden als eine unkritische zurückweisen, denn sie schlägt dem Geiste, welcher die Lehren dieser Männer durchweht, geradezu ins Gesicht. Und welche missliche Rolle würde die aus der reinen Verstandesthätigkeit, dem λόγος, fliessende gewisse und wahre Erkenntniss des Parmenides spielen, wenn ihm das Denken mit der Wahrnehmung identisch wäre? Johnson glaubt zwar den Vorwurf der Unkritik von Aristoteles glücklich abwenden zu können; er sagt nämlich — allerdings nur im Hinblicke auf Demokrit; was von Demokrit gilt, muss jedoch auch rücksichtlich des Parmenides und Empedokles zutreffen, da Aristoteles an der citirten Stelle

[1]) Met. IV. 5, 1009 b 12 ff. Damit ist zu vgl. de an. I. 2, 404 a 27: ἐκεῖνος (ὁ Δημόκριτος) μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον, und III. 3, 427 a 21 ff.

diese beiden Männer mit Demokrit unter einem nennt, und es trifft in der That auch rücksichtlich ihrer zu, da ja auch Parmenides in seiner Lehre vom Schein auf dem Standpunkte der objectiv-realen Existenz der Sinnenwelt steht — unter Berufung auf Sextus Empiricus[1]) in seiner schon citirten Abhandlung p. 24: 'Es ist daher wohl anzunehmen, dass . . . . das "Wahre" allgemeiner zu fassen und darunter das wirklich Existirende τὸ ὑπάρχον, zu verstehen sei, so dass des Aristoteles Angabe den Sinn hat, Demokrit nehme an, das Erscheinende sei auch wirklich objectiv vorhanden (ἀληθές), wenn auch nicht congruent mit der Vorstellung, die wir uns davon machen. In der That fasst ja Demokrit das Verhältniss unserer Vorstellung zu den Dingen in dieser Weise auf. Während die Eleaten in der sinnlichen Wahrnehmung des Vielen und Veränderlichen trüglichen Schein sehen, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht, schliesst er von der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinung auf eine unendliche Mannigfaltigkeit realer Wesenheiten; so viel Schein, so viel Sein; nur das wahrhaft Seiende (τὸ ἀληθές) kann zur Erscheinung gelangen; denn da ein φαινόμενον stets durch die ἔμφασις zu Stande kommt, diese aber allein auf mechanischem Wege geschehen kann, so muss der Erscheinung jederzeit ein wahrhaft Seiendes entsprechen, weil nur ein solches mechanisch einzuwirken fähig ist. Wenn die sinnliche Erfahrung uns auch nicht darüber belehren kann, wie die Dinge sind, was sie an sich für Eigenschaften haben, so folgt doch aus ihr, dass sie sind und dass sie Eigenschaften haben.' Und wie ihm

[1]) Pyrrh. 256: ἀληθὲς γὰρ εἶναί φασιν ὃ ὑπάρχει καὶ ἀντίκειταί τινι, Math. VIII. 9 von Epikur: οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναί τι λέγειν ἢ ὑπάρχον, VIII. 88.

das ἀληθές nichts anderes als das ὑπάρχον bedeutet, so ist ihm die Identität der φρόνησις, unter welcher er in Gemässheit seiner oben angeführten Auseinandersetzung nichts anderes als die echte Erkenntniss versteht, und der αἴσθησις dahin aufzufassen, dass Demokrit sie ihrem Ursprunge nach nicht geschieden hat. Bildet denn aber die objective Existenz der Sinnenwelt eine Etappe zu der Aufhebung des Principes der Contradiction? Was fängt Johnson vollends mit Arist. de gen. et corr. I. 2, 315 b 9 an, wo es wörtlich heisst: ἐπεὶ δ' ὥοντο (Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος) τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι?

Demokrit hat, in die Fusstapfen seines älteren Zeitgenossen und Landsmannes Protagoras tretend, sich mit ihm die Frage vorgelegt, ob die Vorstellungen, welche wir uns von den Dingen machen, durchweg auf Objectivität und Allgemeingiltigkeit Anspruch haben, diese Frage jedoch etwas bedächtiger als Protagoras dahin beantwortet, dass die Empfindungsqualitäten nicht objectiv an den Dingen vorhanden sind, nur für uns in der sinnlichen Erscheinung, welche somit den Namen der γνώμη σκοτίη verdient, existiren: νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.[1]) Mit dem Ausdrucke νόμῳ wollte er auf der einen Seite die mehr als individuelle Geltung solcher Prädicate bezeichnen, denn nicht ein Einzelner, sondern so ziemlich (in gewöhnlichen, normalen Verhältnissen) Jeder findet den Honig süss; auf der anderen Seite liegt in dem νόμῳ aber auch deutlich ausgesprochen, dass die Dinge selber in ihrem wirklichen Verhalten nichts von derartigen Eigenschaften an sich haben, und wir es sind,

[1]) Sext. Math. VII. 135.

die sie ihnen aus eigener Machtvollkommenheit zuertheilen. Nur die Schwere und Härte nehmen eine exceptionelle Stellung ein, da sie sich auf die objectiv bestehenden Verhältnisse der Atome, welche in einem Dinge vorhanden sind, zu einander gründen, unmittelbar aus den Mischungsverhältnissen der Atome als solchen, ganz abgesehen von der Art und Weise, wie wir sie wahrnehmen, folgen.[1]) Die Schwere gründet sich nämlich auf die grössere Anzahl der Atome und, was sich daraus ergibt, die grössere Dichtigkeit ihrer Lagerung in einem bestimmten Raume, die Härte dagegen auf die Ungleichmässigkeit der Vertheilung der Atome in dem Raume.[2]) Alle übrigen Empfindungsqualitäten bezeichnen jedoch, wie dies aus der Verschiedenheit der Wahrnehmungseindrücke hervorgeht, welche in gewissen besonderen Fällen ein und dasselbe Object in verschiedenen Subjecten, zuweilen sogar auch in demselben Subjecte hervorruft,[3]) nicht die Beschaffenheit der Dinge, sondern die durch die Dinge, respective durch die Gestalt, Grösse und Ordnung der Atome bewirkten Sinnesempfindungen.

Demokrit nimmt nämlich an, dass ein Körper sehr verschiedene Empfindungen hervorbringt, je nachdem er unsere Sinne mit Atomen von dieser oder jener Gestalt und Grösse, von dichterer oder loserer, gleichmässiger

---

[1]) Theophr. de sensu 63: περὶ μὲν οὖν βαρέος καὶ κούφου καὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ ἐν τούτοις ἀφορίζει· τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν. οὐδὲ γὰρ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ φύσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ τὸ σχῆμα (sc. τῶν ἀτόμων) μεταπίπτον ἐργάζεσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν ἀλλοίωσιν· ὅ τι γὰρ ἂν ἄθρουν ᾖ τοῦτ' ἐνισχύειν ἑκάστῳ, τὸ δ' εἰς μικρὰ διανεμημένον ἀναίσθητον εἶναι.

[2]) Theophr. ebd. 62.

[3]) Arist. Met. IV. 5, 1009 b 1 ff., Theophr. ebd. 63.

oder ungleichmässiger Ordnung berührt, und dass uns deshalb ein und derselbe Gegenstand verschieden erscheint, je nachdem von den Atomen, aus denen er zusammengesetzt ist, die einen oder die anderen unsere Sinneswerkzeuge massenhaft genug treffen, um einen Eindruck zu erzeugen.[1]) Nähere Bestimmungen hat er, wie Theophrast sagt,[2]) hauptsächlich nur in Betreff der durch den Geschmack wahrnehmbaren Eigenschaften und der Farben gegeben. Was uns Theophrast in beiden Beziehungen mittheilt,[3]) ist, wenn wir davon abstrahiren, dass er hinsichtlich der Farben nähere Details über die einer jeden entsprechende Gestalt der Atome vermisst,[4]) ein Beweis für die eingehende Sorgfalt, mit welcher unser Philosoph die Naturerscheinungen aus seinen allgemeinen Voraussetzungen zu erklären suchte. Es ist jedoch hier nicht der Platz dafür, dies ins Einzelne zu verfolgen.

Demokrit trägt, wie dies aus vielen seiner Aeusserungen hervorgeht, in denen der Gedanke niedergelegt ist, dass die Wahrheit in der Tiefe liegt, dass wir die

[1]) Theophr. a. a. O. 67: ὡςαύτως δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἑκάστου δυνάμεις ἀποδίδωσιν, ἀνάγων εἰς τὰ σχήματα· ἁπάντων δὲ τῶν σχημάτων οὐδὲν ἀκέραιον εἶναι καὶ ἀμιγὲς τοῖς ἄλλοις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῳ (sc. χυλῷ) πολλὰ εἶναι καὶ τὸν αὐτὸν ἔχειν λείου καὶ τραχέος καὶ περιφεροῦς καὶ ὀξέος καὶ τῶν λοιπῶν· δ δ' ἂν ἐνῇ πλεῖστον, τοῦτο μάλιστα ἐνισχύειν πρός τε τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν δύναμιν.

[2]) De sensu 64.

[3]) Ueber die Geschmäcke a. a. O. 65—72, de caus. plant. VI. 1, 2, 6, c. 6, 1, 7, 2, Fr. 4 de odor. 64; vgl. Alex. de sensu 105 b, m., 109 a o.; über die Farben, unter denen Demokrit das Weiss, Schwarz, Roth und Grün für die vier Grundfarben hielt, de sensu 73—82. Vgl. Stob. Ekl. I. 364, Arist. de sensu c. 4, 442 b 11, ebd. c. 3, 440 a 15 ff., Alex. a. a. O. 103 a u., 169 a o. Weiter ist zu vgl. Burchard 'Democriti philosophiae de sensibus fragmenta' 16, Prantl 'Arist. über die Farben' 48 ff.

[4]) Fr. 4 de odor. 64.

Beschaffenheit der Dinge nicht zu erkennen im Stande sind, [1]) seine Lehre nicht mit apodiktischer Sicherheit vor. Von dem Wesen des Denkens gerade so weit entfernt wie Xenophanes, beunruhigt auch ihn der Gedanke, dass es ihm an einem Kriterium für die Richtigkeit und Evidenz seines atomistischen Systems mangle, ein Gedanke, welcher nicht zu begreifen wäre, wenn Demokrit, wie Johnson dies will, die γνώμη γνησίη aus der unmittelbaren Anschauung, aus der Intuition hergeleitet hätte.[2])

[1]) Sext. Math. VII. 135 ff.: 'ἐτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστόν ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ ξυνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται', 'γινώσκειν τε χρὴ ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῇς ἀπήλλακται', 'καίτοι δῆλον ἔσται, ὅτι ἐτεῇ οἷον ἕκαστον γινώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστίν', δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιῤῥυσμίῃ ἑκάστοισιν ἡ δόξις', Diog. L. IX. 72: 'ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη'. Unbegreiflich dünkt es mir, dass Johnson (p. 24) auch in dem uns bei Aristoteles (Met. IV. 5, 1009 b 11) begegnenden Ausspruche des Demokrit: 'ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον' einen Ausdruck der Skepsis sieht. Die citirten Worte sprechen die Subjectivität der Empfindungsqualitäten aus; die Worte 'ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον' drücken die minimale Concession aus, zu welcher man sich angesichts der Verschiedenheit der Wahrnehmungseindrücke, welche in gewissen besonderen Fällen ein und dasselbe Object in verschiedenen Subjecten, zuweilen sogar auch in demselben Subjecte hervorruft, verstehen könnte, eine Concession, bei welcher Demokrit selbst jedoch als einer Halbheit — eine solche ist sie im Hinblick auf ihre Begründung: οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως (Met. IV. 5, 1009 b 10) — nicht stehen bleibt.

[2]) An dieser Unbegreiflichkeit wird nicht das geringste dadurch geändert, dass Johnson sich in die Skepsis unseres Philosophen gar wohl hineinzuleben vermag, sie in vollstem Maasse berechtigt erklärt, wie seine Worte: 'Demokrit ist aber zu den Klagen über die Beschränktheit unseres Wissens um so mehr berechtigt, da das den erscheinenden Eigenschaften zu Grunde liegende, durch den Verstand erkannte Reale und seine primären Qualitäten der sinnlichen Wahrnehmung entzogen sind und daher, wenn auch der Zweifel an deren objectiver Existenz, wie aus der Natur dieser "ächten" Erkenntniss hervorgeht, nicht gestattet ist, ihre Wahrheit

Diese Skepsis steht, wie wir dies schon seiner Zeit bei Xenophanes erörtert haben, keineswegs im Widerspruche mit den Stellen, in denen Demokrit sich selbst einer wahren Erkenntniss berühmt, und auf Grund welcher ihn Sextus Empiricus,[1]) der ihn erst zu den Skeptikern gerechnet hatte, neben Plato und Epikur an die Spitze der Dogmatiker stellte, welche 'ἑαυτοῖς τὴν εὕρεσιν τῆς ἀληθείας προσεμαρτύρησαν'; denn sie ist erst das Resultat einer Reflexion auf die Gesammtlehre, der selbstbewusste, zuversichtliche Ton, welchen er in der Exposition derselben anschlägt, wird mithin durch sie paralysirt. Hiermit fällt aber der Grund in nichts zusammen, durch welchen sich Ueberweg (Gesch. d. Phil. I. 83) und Zeller (Phil. d. Gr. I. 825) bestimmen lassen, die skeptischen Aeusserungen des Demokrit ihrer allgemeinen Fassung zum Trotze auf die blosse Auffassung des sinnlich in der Erscheinung Gegebenen zu beschränken.

---

nicht weiter belegt werden kann' zeigen; denn es geschieht dies auf Kosten seiner Vorstellung von der γνώμη γνησίη.

[1]) Math. VIII. 321.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Druck von Adolf Holzhausen in Wien,
k. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker.

U. C. BERKELEY LIBRARIES

C046736953